

Kamila Pawełczyk-Dura¹
pawelczyk.kamila@wp.pl

„Złoty wiek” misji rosyjskiej w Ziemi Świętej i na Athosie

The “Golden Age” of the Russian Mission in the Holy Land
and Athos

Cytacja: Pawełczyk-Dura K., *„Złoty wiek” misji rosyjskiej w Ziemi Świętej i na Athosie*, Nurt SVD, t. 149, nr 1, 2021, s. 70-83.

Streszczenie

Misyjna działalność rosyjskiego prawosławia ukierunkowana została w połowie XIX wieku na dwa szczególne dla Kościoła Wschodu miejsca – na Jerozolimę i na Athos. Ziemia Święta i Święta Góra skupiały w sobie duchową przeszłość chrześcijaństwa oraz ważną pod kątem ekspansywnej polityki zagranicznej państwa carów teraźniejszość. Budowały przyszłość, w której znaczne miejsce przypadło misji prawosławnej. Kształtując zarysowaną w niniejszym artykule przestrzeń religijną, duchowni – poddani Imperium Romanowów w okresie tak zwanego „złotego wieku” – stworzyli solidne podwaliny pod kształtowanie się wspólnot poza granicami ojczystego kraju. Historia misji w Ziemi Świętej i Athosie, rozkwitająca w połowie XIX wieku, naznaczona była aktywnością organizacyjną, budowlaną i naukową. Jej owoce zaprzepaściły wydarzenia rewolucji rosyjskich, kładące kres ich prężnemu rozwojowi i marginalizujące ich współczesne znaczenie.

Słowa kluczowe: rosyjskie prawosławie, misja rosyjska w Ziemi Świętej, misja rosyjska na Athosie, Imperium Romanowów.

¹ Doktor nauk humanistycznych w zakresie religioznawstwa; autorka monografii *Rosyjskie prawosławie w okresie wczesnosowieckim (1917-1927)*, Lublin 2014; zainteresowania badawcze: historia rosyjskiego prawosławia (głównie w okresie sowieckim), funkcjonowanie Kościołów w przestrzeni państw totalitarnych oraz rosyjskiej myśli religijnej, politycznej i społecznej.

Abstract

In the mid-nineteenth century the missionary activity of Russian Orthodoxy was directed to two places that were special for the Church of the East – Jerusalem and Athos. The Holy Land and the Holy Mountain brought together the spiritual past of Christianity and the present, important in terms of the expansive foreign policy of the tsarist state. They were building a future in which the Orthodox mission had a significant place. By shaping the religious space outlined in this article, the clergy – subjects of the Romanov Empire during the so-called “golden age” created solid foundations for the formation of communities outside their home country. The history of missions in the Holy Land and Athos, exploded in the mid-nineteenth century, was marked by organizational, construction and scientific activities. Its fruits were lost in the events of the Russian revolutions which put an end to their dynamic development and marginalized their contemporary significance.

Keywords: Russian Orthodoxy, the Russian mission in the Holy Land, the Russian mission in Athos, the Romanov Empire.

Wstęp

Rosyjska idea prawosławnego misjonarstwa, przekładająca się na zorganizowane i celowe działanie władz administracji państwowej i cerkiewnej, w I połowie XIX wieku znalazła swoich świeckich propagatorów i duchowych kontynuatorów. Misjonarze rosyjscy nie zdołali wypracować ogólnego programu działalności ani stworzyć centrum, które koordynowałoby ich pracę. Brak scentralizowanej struktury organizacyjnej rosyjskiej misji prawosławnej nie ograniczał jednak jej ekspansywności. W XIX stuleciu dotarła ona na terytorium ówczesnej Ameryki Północnej, Japonii, Korei i Chin, a nawet na obszar współczesnego Iranu. Szczególne znaczenie przypisano jednak dwóm miejscom – symbolom Kościoła Wschodu.

1. Rosyjska misja prawosławna w Ziemi Świętej w XIX – początkach XX wieku

W 1842 roku minister spraw zagranicznych Karl Robert Nesselrode rysował w raporcie dla cara Mikołaja I trudną sytuację wiernych Kościoła Wschodu w Palestynie, prześladowanych zarówno przez islam, jak też wyznania i denominacje chrześcijańskie, wskazując na konieczność bezpośredniego, aczkolwiek nieoficjalnego działania. Oddelegowanie na Bliski Wschód wybitnego rosyjskiego teologa

archimandryty Porfirija (Uspienskiego) stanowiło pierwszy etap budowania struktur rosyjskiej misji prawosławnej w Świętej Ziemi (Герд, 1995, s. 8-35; Лисовой, 1999, s. 36-51; Лисовой, 2004a, s. 55-60).

Ponad dwuletnia „pielgrzymka” duchownego, skutkująca między innymi prowadzeniem poważnych badań archeologicznych, odkryciem Kodeksu Synajskiego i utworzeniem bogatej kolekcji ksiąg, rękopisów i ikon, została zwieńczona decyzją Świętobliwego Synodu Rządzącego z 31 sierpnia 1847 roku o zorganizowaniu w Palestynie struktur Rosyjskiej Misji Duchownej. Jej kierownictwo w osobach naczelnika archimandryty Porfirija i hieromnicha Fieofana (Goworowa), znanego w literaturze teologicznej jako Pustelnik, od lutego 1848 roku urzeczywistniało wizję prawosławnej działalności misyjnej w Ziemi Świętej. Skupiono się na podjęciu i rozwijaniu współpracy z patriarchatami różnych orientacji monofizyckich, w tym koptyjskim, etiopskim, ormiańskim i jakobickim. Zorganizowano szkoły duchowne kształcące przyszłych kapłanów i nauczycieli w Jerozolimie, Jafie, Lidze i Ramli oraz jedną placówkę naukową dla dziewcząt (Успенский, 1899, s. 506; Титов, 1910, s. 771-788). Historyk Aleksiej Dmitriewskij, przybliżając pedagogiczne zabiegi archimandryty, wskazywał, że w organizowanych zakładach naukowych edukowano w sumie kilkunastu tubylców – przyszłych duszpasterzy. Katechizm oraz literaturę arabską wykładano w rodzimym języku mieszkańców Ziemi Świętej (Юзбашян, 2000, s. 102-140).

Trud naczelnika Rosyjskiej Misji Duchownej, zwieńczony nominowaniem w 1852 roku przez patriarchę jerozolimskiego Cyryla II archimandryty Porfirija kuratorem wszystkich prawosławnych szkół w Palestynie oraz drukiem w języku arabskim pierwszych ksiąg liturgicznych (Махамид, 2002, s. 20), przerwał wybuch wojny krymskiej. Konflikt zbrojny toczony w latach 1853-1856 między Imperium Rosyjskim a Imperium Osmańskim i jego sprzymierzeńcami zatrzymał prace misyjne na blisko pięć lat. Odrodzeniu misji, paradoksalnie, sprzyjała klęska państwa carów. Próbując odzyskać utraconą pozycję na Bliskim Wschodzie, a nade wszystko uzyskać dominację, minister spraw zagranicznych Aleksandr Gorczakow przekonywał cara: „Ze względu na niedoskonałość liturgii greckiej i niewielki szacunek dla duchowieństwa ocenie podlega całe wyznanie, tym bardziej, że najlepsza część prawosławia, w szczególności ta rosyjska, nie jest znana nikomu na Wschodzie. Jeśli Frankowie [Francuzi – KPD] zobaczą na Golgocie i przy Grobie Świętym posługę naszego biskupa, z całą jego wspaniałością, którą można łatwo zorganizować, ponieważ Słowianie i Arabowie mogą z nim służyć, stosując się do naszego porządku, to

wrażenie będzie uderzające nie tylko dla Łacinników, ale także dla Greków. Pozwoli to lepiej zrozumieć istotę prawosławia na Wschodzie [...]. Wspaniałość liturgii jest nam szczególnie potrzebna w Jerozolimie, ponieważ to święte miasto jest centralnym duchowym punktem nie tylko całego Wschodu, ale także Zachodu, na którym skupia się uwaga całej Europy, skąd też nasza Misja może mieć korzystny wpływ na sąsiednie patriarchaty i Synaj” (Потов, 1997, s. 123).

Gorczałowową religijną politykę bliskowschodnią wypełniać miała oficjalna Rosyjska Misja Duchowna w Jerozolimie z biskupem melitopolskim Kirillem (Naumowem) na czele (Успенский, 1901, s. 46). Zakres działania jednostki reglamentowała szesnastopunktowa instrukcja. Dzieło misyjne, zgodnie z zapisami dokumentu zatwierdzonego przez cara 30 marca 1857 roku, obejmowało rozwijanie kontaktów z miejscowym duchowieństwem greckim i arabskim. Zalecano współpracę z hierarchami Kościoła ormiańskiego i katolickiego, jakobitami w Syrii i koptami w Egipcie. Szczególną troską sugerowano otoczyć szkoły greckie i arabskie oraz istniejącą typografię jerozolimską, aby następnie rozszerzać obszar działania na sąsiednie patriarchaty aleksandryjski i antiocheński oraz Górę Synaj. Życie wewnętrzne Misji, jak podkreślano, charakteryzować miały blichtr i bogactwo liturgii, odprawianych we własnych świątyniach i w najważniejszych dla chrześcijaństwa miejscach kultu – przy Grobie Pański, na Golgocie i w Getsemani (Потов, 1997, s. 129-130).

Opieka nad rosyjskimi pielgrzymami, zmierzającymi do Ziemi Świętej, jedynie w nieznacznym stopniu miała stanowić pole aktywności Rosyjskiej Misji Duchownej. Zadanie to nałożono bowiem na powołanego w 1858 roku konsula rosyjskiego w Jerozolimie Władimira Dorgobużynowa, obligując biskupa Kirilla wyłącznie do udzielania instancjom właściwym w tym zakresie bliżej nieokreślonego wsparcia moralnego (Стегний, 2000, s. 5-11; Воробьева, 2001, s. 73). Należał do nich, poza wymienionym carskim rezydentem, utworzony w 1858 roku przy Rosyjskim Towarzystwie Żeglugi i Handlu Komitet Palestyński (od 1864 roku przemianowany na Komisję Palestyńską). Organizacja ukonstytuowana pod przewodnictwem wielkiego księcia Konstantyna Mikołajewicza, zorientowana na czerpanie znacznych kapitałów z zakupu nieruchomości i ich zabudowy, doprowadziła do ostatecznej degradacji znaczenia naczelnika w strukturach rosyjskich na Ziemi Świętej (Лисовой, 2000a, s. 21).

Duchowny został odwołany z Jerozolimy w 1864 roku, jak pisał historyk Nikołaj Lisowoj, w atmosferze „ciągłych tarć personalnych, zazdrości i podejrzeń” (Лисовой, 2000a, s. 21). Jego zastępcą

mianowano dotychczasowego pracownika Misji archimandrytę Leonida (Kawielina) (Лисовой, 2000b, s. 379-395). Badacz Andriej Popow charakteryzował wychowanka Pustelni Optyńskiej jako kapłana o zdecydowanym usposobieniu, niezależnego w sądach i działaniach. Pojawienie się tak wyrazistej figury wzmogło napięcie w stosunkach wewnętrznych, w wyniku którego zmuszony został do opuszczenia Ziemi Świętej, pozostawiając sprawy Misji przełożonemu cerkwi konstantynopolitańskiej archimandrycie Antoninowi (Kapustinowi) i otwierając najdłuższy i najlepszy okres w historii Rosyjskiej Misji Duchownej na Bliskim Wschodzie (Попов, 2005, s. 165).

Wychowanek Kijowskiej Akademii Duchownej, były przełożony cerkwi przykonsularnych w Atenach i Konstantynopolu, znawca języka greckiego i ceniony w ówczesnym świecie prawosławnym badacz wykazał się doskonałym zmysłem organizatorskim i dyplomatycznym (Потапов, 1986, s. 106-117; Керн, 1997). Mimo niesprzyjających warunków zewnętrznych, determinowanych polityką rosyjskiego konsula i Komisji Palestyńskiej oraz niechętnym stanowiskiem patriarchy konstantynopolitańskiego wobec rosyjskich duchownych, archimandryta Antonin w ciągu kilkudziesięciu lat swej posługi na Ziemi Świętej wypracował i konsekwentnie realizował własną wizję działalności misyjnej (Юзбашян, 2000, s. 122-129). Zorientowana ona była na wzmocnienie pozycji Rosyjskiej Misji Duchownej poprzez masowe nabywanie nieruchomości ziemskich i budowanie na nich odpowiedniego zaplecza misyjnego. Jedną z pierwszych transakcji przeprowadzonych przez duchownego było wykupienie terenu, na którym znajduje się Dąb Abrahama. Biblijne drzewo pierwszego z hebrajskich patriarchów stało się dla rosyjskich pielgrzymów jedną z głównych atrakcji turystycznych w rejonie Hebronu. W Jafie z inicjatywy Antonina wzniesiono świątynię św. Tabity, a wokół niego powstał kompleks zabudowań przeznaczonych dla pątników podążających do Jerozolimy drogą apostoła Piotra. Główna cerkiew wybudowana została w stylu bizantyńskim, z całą jego okazałością i bogactwem. Obiekt, jak zakładał naczelnik Misji, miał dominować w panoramie jafańskiej i podkreślać obecność prawosławnych Rosjan w Ziemi Świętej. Temu zamysłowi służyło także powstanie na szczycie Góry Oliwnej świątyni Wniebowstąpienia Pańskiego. Ponadto w En Kerem Rosyjska Misja Duchowna założyła stauropigialny Żeński Monaster Gornieński pod wezwaniem Kazańskiej Ikony Matki Bożej. Na mocy regulaminu wspólnoty opracowanego przez archimandrytę Antonina osoby pragnące na dłużej zamieszkać w miejscowości musiały samodzielnie wznieść dla siebie budynek mieszkalny i urządzić ogród, co w znacznym stopniu

zdeterminowało wygląd zabudowań monasterskich. Uzupełniały je należące do prawosławnych mniszek plantacja drzewek oliwnych i niewielkie winnice. W osadzie Bajt Dżala energiczny kapłan umieścił szkołę dla dziewcząt, a w Getsemani kierował budową cerkwi św. Marii Magdaleny, upamiętniającej osobę carycy Marii Aleksandrowny Romanowej. Pod jego zarządem w Jerozolimie i okolicznych miejscowościach pojawiały się placówki dydaktyczne stopnia podstawowego, noclegownie dla pątników, skity oraz stanowiące cele mnisze pieczary. Szacuje się, że za kadencji archimandryty zakupiono kilkadziesiąt nieruchomości o łącznej powierzchni ponad 425 000 m² i wartości około miliona rubli w złocie (Церпицкая, 2000, s. 47-62).

Pozostające we własności Rosyjskiej Misji Duchownej starożytne grunty stały się miejscem prowadzenia naukowych badań archeologicznych. Osobistą zasługą jej naczelnika było odkrycie fragmentu bramy, przez którą – zgodnie z tradycją biblijną – miał przejść Jezus wiedziony na kaźń oraz wykopanie na ziemiach przylegających do bazyliki Grobu Pańskiego fundamentów kościoła Konstantyna Wielkiego. Zachowały się materiały autorstwa Antonina z prac archeologicznych organizowanych na Górze Oliwnej, w Getsemani, Jafie, Jerychu i innych miejscowościach. Część wykopalisk została wyeksponowana w założonym przez Kapustina muzeum (Никитин, 1998, s. 102-111). Archimandryta studiował rękopisy biblioteki patriarchy jerozolimskiego, pracował nad katalogiem biblioteki Ławry św. Sawy Uświęconego, a w 1870 roku skatalogował rękopisy Monasteru św. Katarzyny na Synaju. Przypisuje mu się, ponadto, znaczną rolę w dziele przejścia przez Rosję Kodeksu Synajskiego (Церпицкая, 2000, s. 53-60).

Starania organizatorskie i naukowe Antonina, a następnie kontynuatora jego dzieła archimandryty Leonida (Siencowa), zyskały znaczne wsparcie ze strony Prawosławnego Towarzystwa Palestyńskiego (później przemianowanego na Cesarskie Prawosławne Towarzystwo Palestyńskie). Organizacja, utworzona oficjalnie w 1882 roku z inicjatywy wielkiego księcia Sergiusza Aleksandrowicza, w odróżnieniu od swojej poprzedniczki, Komisji Palestyńskiej, stała się czynnikiem pozytywnie wpływającym na dzieło Rosyjskiej Misji Duchownej w Jerozolimie, stymulującym jej rozwój i współtworzącym rosyjskie oblicze Ziemi Świętej.

Działalność statutowa Towarzystwa, służąca realizacji celów humanitarnych i poznawczych, przyczyniła się w znacznej mierze do powstania na Bliskim Wschodzie sieci ponad stu szkół i dwóch seminariów nauczycielskich (męskiego w Nazarecie i żeńskiego w Bajt Dżali). Udzielano opieki materialnej i duchowej pielgrzymom

rosyjskim przemierzającym Ziemię Świętą. Wprowadzono system zapomóg finansowych i zniżek na podróż do Jerozolimy, na miejscu budowano noclegownie, szpitale, a także całe kompleksy przedstawicielstw (podworia) prawosławnych, troszczono się o podniesienie świadomości religijnej i pielęgnowano zasady życia moralnego pątników. Wreszcie pierwszy punkt dokumentu założycielskiego obligował towarzystwo do gromadzenia, opracowywania i rozpowszechniania w Rosji informacji o świętych miejscach Wschodu (Грушевой, 1995, s. 134-156; Крачковский, 1997, s. 137-154; Лисовой, 2004b, s. 147-177).

Cesarskie Prawosławne Towarzystwo Palestyńskie i Rosyjska Misja Duchowna w Palestynie w ciągu kilkudziesięciu lat funkcjonowania stworzyły solidne podwaliny pod kształtowanie na Bliskim Wschodzie rosyjskiej wspólnoty. Do 1914 roku należało do niej trzydzieści siedem nieruchomości gruntowych, osiem świątyń, dwa monastera żeńskie, liczne noclegownie dla pielgrzymów i inne. Własność, zarejestrowaną na sumę ponad 2 milionów rubli (Дьяконов, 2001, s. 267-303), Misja utraciła w znacznej części w wyniku kampanii pierwszowojennej. Wyparcie z Palestyny wojsk osmańskich i utworzenie na jej terytorium brytyjskiego protektoratu doprowadziło do uszczuplenia prawosławnej bazy materialnej. W 1917 roku część budynków została zniszczona przez wycofujące się wojska tureckie, ocalałe zaś Brytyjczycy przeznaczali pod instytucje świeckie. Piętno na losach społeczności odcisnęły ponadto wydarzenia, jakie zaszły w Rosji w 1917 roku. Obalenie caratu i wyniesienie na bagnety nowej władzy doprowadziły do całkowitego impasu w funkcjonowaniu lokalnych struktur misyjnych (Бирюкова, 2017, s. 14).

2. Rosyjska misja prawosławna na Górze Athos w XIX – początkach XX wieku

Kończący zmagania turecko-rosyjskie traktat adrianopolski z 1829 roku otworzył Rosjanom nieograniczony dostęp do półwyspu Athos. Plany stworzenia stałej bazy rosyjskiej w basenie Morza Śródziemnego urzeczywistniano, między innymi, poprzez wprowadzenie czynnika religijnego. Nakłady finansowe władz carskich na ożywienie w republice mnichów działalności prawosławnych rosyjskich pozwoliły na podniesienie z upadku rosyjskiego (pierwotnie greckiego) monasteru św. Pantelejmona. Wzniesiono centralny katolikon, pozostałe świątynie Rossikonu gruntownie wyremontowano. Odrestaurowano, założony jeszcze przez Paisjusza Wielickowskiego,

skit św. Eliasza (Троицкий, 2009). Wreszcie w 1841 roku hieromnisi Wissarion (Tołmaczew) i Warsonofij (Wiwiłow) zakupili od wspólnoty Watopedi niewielką nieruchomość, na której powstał skit św. Andrzeja. Jego oficjalne otwarcie nastąpiło w 1849 roku. Podczas uroczystości Wissarion został wyniesiony do godności ihumena, a niebawem otrzymał od patriarchy konstantynopolitańskiego Antyma IV dokument (gramotę) potwierdzający założenie na Athosie nowej wspólnoty (Ульянов, 2001, s. 399-404). Rosyjski Athos rozwijał się prężnie dzięki masowemu napływowi z Rosji mnichów. Według danych statystycznych w 1903 roku wśród 7324 kapłanów aż 3496 było Rosjanami, a w przededniu wybuchu I wojny światowej liczba ta wzrosła do blisko 5000 osób. Poddani Imperium Romanowów stanowili najliczniejszą grupę narodowościową mieszkańców półwyspu (Шкаровский, 2018, s. 126-127).

Należy jednak zaznaczyć, że mnisi rosyjscy na Świętej Górze nie stworzyli struktur organizacyjnych typowych dla misji duchownych państwa carów. Determinowały ów stan rzeczy athosańskie uwarunkowania – zasady funkcjonowania republiki mnichów, zamknięcie na niewielkim obszarze zamieszkiwanym przez współbraci, hermetyczność środowiska i brak odniesień zewnętrznych. Urzeczywistniali jednak cele nakładane na Świątobliwy Synod Rządzący w odniesieniu do działalności wewnątrzcerkiewnej. Skupiali się, w głównej mierze, na umacnianiu prawosławia rosyjskiego i opiece nad licznymi rodzimymi pielgrzymami. „Codziennie przez Odessę, gdzie zorganizowany główny punkt zbiórki pielgrzymów na Rossikon przyjeżdżało do 30 tysięcy osób, przy czym na stałe w monasterze znajdowało się około 200 pielgrzymów” – zauważał Michaił Szkarowski, dodając dalej: „Czasami, podczas powrotu rosyjskich pielgrzymów z Jerozolimy do ojczyzny przez Athos, na Świętą Górę przybywało jednocześnie do półtora tysiąca ludzi” (Шкаровский, 2018, s. 127). Ponadto, trzy największe wspólnoty, wspomniane monaster św. Pantelejmona oraz skity św. Andrzeja i św. Eliasza, utrzymywały swoje przedstawicielstwa (podworia) w największych miastach Imperiów Osmańskiego i Rosyjskiego. Wspomagano finansowo, wysyłano utensylia liturgiczne, ikony, literaturę religijną do świątyń rosyjskich, serbskich, greckich i bułgarskich. Wspierano instytucje charytatywne, łożono na szkoły, otwierano drukarnie (Шкаровский, 2018, s. 127-128).

Szczególnie silne związki zawiązano z Rosyjską Misją Duchowną na Ziemi Świętej i Cesarskim Prawosławnym Towarzystwem Palestyńskim (Шкаровский, 2017, s. 522-531). Świadczyły o tym kilkukrotne wizyty archimandryty Antonina (Kapustina) na Świętej Górze. Co znamienne, jego następcą został wieloletni mieszkaniec monasteru

św. Pantelejmona archimandryta Rafał (Truchin) (Тарасова і Сорокин, 2017, s. 128-131). W 1871 roku powołano w Jerozolimie stałego przedstawiciela athosańskiego w osobie hierodiakona Wissariona (Карманiewa), który jednocześnie pracował w tamtejszej Rosyjskiej Misji Duchownej. Zachowała się jego obszerna korespondencja z athosańskimi braćmi, świadcząca o dużym zainteresowaniu świętogórzeznanymi sprawami Ziemi Świętej i chęci wspomoczenia dzieła misyjnego. Za pieniądze przesyłane z Grecji kupowano działki, budowano i rozbudowywano palestyńskie świątynie. Przesyłano wydawnictwa religijne, ofiarowywano ikony (Шкаровский, 2017, s. 522-525). Przy współpracy z Towarzystwem Palestyńskim rosyjscy mieszkańcy Athosu nabyli własną nieruchomość na Bliskim Wschodzie. Zakup dawnej ławry św. Charitona, ulokowanej w pobliżu Jerozolimy, dał początek nowej wspólnoty. Realizacja inwestycji zyskała aktywne poparcie rosyjskich kręgów dyplomatycznych i aprobatę patriarchy Jerozolimy Damiana (Троицкий, 2009, s. 231-232).

Prężny rozwój rosyjskiej wspólnoty athosańskiej zahamowały spory wewnętrzne o charakterze doktrynalnym. Ścisłe rzecz ujmując, pierwszą poważną rysę w monolocie rosyjskim spowodowała „wojna mnichów ze Świętej Góry Athos” o tak zwane imiesławie (Андриевский, 2000, s. 69-87; Алфеев, 2002; Лескин, 2004). Ostry konflikt rozpoczęła niepozorna w gruncie rzeczy publikacja w 1907 roku broszury starca Ilariona – wychowanka rosyjskiego monasteru św. Pantelejmona na Górze Athos, który po powrocie do ojczyzny przystąpił do monasteru św. Symeona Kananity na Kaukazie. Tam też poznał swojego przewodnika duchowego ojca Dezderiusza. Ich wspólne wędrówki, modlitwy i medytacje, pielęgnowane życie pustelnicze i głębokie przemyślenia samotnika zrodziły powstanie niewielkiego dzieła pod tytułem *W górach Kaukazu* (Иларион, 1998). Przybrało ono formę dialogu między dwoma starcami, wskrzeszającego neoplatoński pogląd, że w imieniu Bożym obecny jest sam Bóg. Dzięki nieprzerwanemu powtarzaniu imienia Jezusowego staje się On, jak przekonywał Ilarion, obecny w sercu modlącego, pozwala mu w swojej nieskończonej łasce osiągnąć misterium pełnej bliskości ze Stwórcą. Kontemplujący boską istotę staje się w ten sposób, według patrystycznej formuły, bogiem. Proces ubóstwienia człowieka możliwy był jedynie poprzez nieustanne wymawianie imienia Jezusowego, które powinno stać się treścią życia chrześcijanina (Иларион, 1998, s. 77-88).

W górach Kaukazu spotkało się z ogromnym zainteresowaniem w kraju i poza jego granicami. Książeczka wzbudziła szczególne zaciekawienie wśród rosyjskich mnichów przebywających we

wspomnianym w skicie św. Andrzeja. Społeczność ta dzieliła się na cenobitów i pustelników (Миндлин, 2004, s. 138-148). Grecy eremici widzieli w refleksji Ilariona objawienie, prawdę i piękno, które zostały wyrażone w najprostszej formie. Zwolennicy wspólnotowości, w większości wychowankowie akademii duchownych opierający się na kanonach i dogmatach, odrzucili nauczanie o imieniu Bożym. Utożsamianie imienia z samym Bogiem było dla nich ontologicznie i teologicznie nieprawdziwe. Językowa zawartość imienia Jezus jest, jak przekonywali przeciwnicy imiesławia, jedynie określeniem, pozbawionym mistycznego poszukiwania Boga (Михайлов, 2001, s. 70-86; Судариков, 2001, s. 87-92).

Wewnętrzny spór w monasterze dość szybko rozprzestrzenił się na wszystkie monasterium rosyjskie na Świętej Górze Athos (Поляков, 1970, s. 5-24). Imiesławie znalazło swoich zagorzałych zwolenników i równie nieustępliwych przeciwników. Rozpoczęła się między nimi walka na argumenty. Do dyskusji włączyła się także rosyjska elita intelektualna. Przeciagające się, bezowocne z natury rzeczy polemiki oraz objawy niesubordynacji kapłanów wobec swoich przełożonych, doprowadzały do siłowego rozwiązania konfliktu. W 1913 roku władze carskie wysłały na Athos oddziały zbrojne, które zorganizowały na miejscu odgórną ewakuację. Do Odessy wywieziono około tysiąca mieszkańców monasteru św. Pantelejmona i skitu św. Andrzeja (Алфеев, 2005, s. 165-273).

„Wojna mnichów ze Świętej Góry Athos” zbiegła się z kolejnymi etapami wojen bałkańskich – międzynarodowego konfliktu zbrojnego wybuchłego w 1912 roku między tak zwaną Ligą Bałkańską, a więc antytyreckim sojuszem państw bałkańskich, do którego należały Bułgaria, Czarnogóra, Grecja i Serbia, a samą Turcją. Zajęcie w wyniku działań wojennych Świętej Góry przez flotę grecką wywołało dyskusję odnoszącą się do nowego statusu półwyspu. Pomimo zabiegów dyplomacji rosyjskiej, forsującej projekt uczynienia z Athosu strefy neutralnej, traktat bukaresztański z 10 sierpnia 1913 roku uznawał dominację Królestwa Grecji na tym obszarze (Петрунина, 2002, s. 64-82). Budzący się grecki nacjonalizm rugował z własnej przestrzeni element obcy i niebezpieczny. Rodził i potęgował nieufność wobec Rosjan, stanowiących – jak wspomniano – najliczniejszą narodowo grupę ludności Athosu. Traktując poddanych Imperium Rosyjskiego jako „piątą kolumnę”, władze greckie blokowały sposobami administracyjnymi i wojskowymi ich dotychczasowy niekontrolowany masowy napływ. Zatrzymano ruch pielgrzymkowy, nie wpuszczano na półwysep duchownych. Przekonanie o niereligijnej motywacji osiedlenia się na

półwyspie Rosjan potwierdzał, w opinii przedstawicieli króla Konstantyna I, fakt zaciągnięcia wielu mnichów świętogórskich do tworzonej w pierwszych miesiącach kampanii pierwszowojennej armii rosyjskiej. Traktowani jako szpierzy, żołnierze wrogiego państwa rosyjscy mnisi po powrocie na półwysp podlegali represjom. Oficjalny organ prasowy Świętobliwego Synodu Rządzącego *Cerkownyje wiadomosti* w styczniu 1917 roku donosił: „Telegraf informował o zajęciu Athosu przez oddział rosyjsko-francuski. Okupacja ta jest spowodowana poczynaniami niektórych monasterów greckich [...]. Cztery lata i dwa miesiące władali Grecy Athosem i okres ten pozostawił mroczne wspomnienia wśród rosyjskich mieszkańców Świętej Góry. Władza Hellady okazała się cięższa od władzy Turcji. Nasilił się szczególnie ucisk rosyjskich mnichów” (Прибавления..., 1917, s. 65). Czynniki wewnętrzne (spór o imiesławie) i zewnętrzne (wojna o grecką autonomię Athosu) w znaczący sposób osłabiły rozwijającą się prężnie od połowy XIX wieku rosyjską wspólnotę prawosławną. Jej ostateczny kres przyniosły wydarzenia przewrotu bolszewickiego i wojny domowej w Rosji.

Zakończenie

„Złoty wiek” rosyjskiej misji prawosławnej powoli odchodził w przeszłość. Zarzucono dotychczasową działalność ewangelizacyjną i organizacyjną, próbując jedynie w jakikolwiek sposób utrzymać dotychczasowy dorobek duchowy i materialny. W Palestynie stworzono punkt oparcia dla uciekających przed zawieruchą komunistyczną prawosławnych wygnańców. Ostatecznie opiekę na Rosyjską Misję Duchową na Ziemi Świętej i Prawosławnym Towarzystwem Palestyńskim w 1921 roku objęła Rosyjska Cerkiew Prawosławna Poza Granicami Rosji, otwierając nowy rozdział w historii rosyjskiej obecności misyjnej na Bliskim Wschodzie. W gorszej sytuacji znalazł się Athos. Odcięta duchowo i finansowo od rosyjskiego centrum, pozbawiona oparcia władz carskich i Świętobliwego Synodu Rządzącego rosyjski, a po 1921 roku odseparowana nawet od kształtujących się struktur zagranicznych Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Święta Góra została zmarginalizowana do niewielkiej enklawy, utrzymującej resztki dawnej świetności wśród prawosławia greckiego.

Bibliografia

- Алфеев И., 2002, *Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров*, Алетейя, Санкт-Петербург, т. 1.
- Алфеев И., 2005, «Дело об афонских монахах» в Канцелярии Святейшего Синода Российской Церкви (РГИА. Ф. 796. Оп. 199. V, отд. 1 ст. Д. 80. Ч. I, IV, V, VII), *Богословские труды*, nr 40, s. 165-273.
- Андриевский П., 2000, *Ересь имябожничества в прошлом и настоящем*, *Благодатный огонь*, nr 5, s. 69-87.
- Бирюкова К.В., 2017, *Российская Духовная Миссия в Иерусалиме и Императорское Православное Палестинское Общество*, *Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки*, t. 2, nr 75, s. 11-17.
- Воробьева И.А., 2001, *Русские миссии в Святой Земле в 1847-1917 годах*, *Институт востоковедения Российской Академии Наук*, Москва.
- Герд Л.А., 1995, *Епископ Порфирий (Успенский): из эпистолярного наследия*, в: Медведев И.П. (red.), *Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге*, Дмитрий Буланин, Санкт-Петербург, s. 8-35.
- Грушевой А.Г., 1995, *Императорское Православное Палестинское Общество (по петербургским архивам)*, в: Медведев И.П. (red.), *Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге*, Дмитрий Буланин, Санкт-Петербург, s. 134-156.
- Дьяконов М.А., 2001, *Отчет по ревизии денежного и материального хозяйства и по обозрению недвижимых имуществ, счетоводства и отчетности Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1914 г.)*, *Богословские труды*, nr 36, s. 267-303.
- Иларион, 1998, *На горах Кавказа, Воскресенье*, Санкт-Петербург.
- Керн К., 1997, *О. Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817-1894)*, Крутицкое подворье, Москва.
- Крачковский И.Ю., 1997, *Записки о деятельности Российского Палестинского Общества*, в: Наумкин В.В. (red.), *Неизвестные страницы отечественного востоковедения*, Издательская фирма „Восточная литература”, РАН, Москва, s. 137-154.
- Лескин Д.Ю., 2004, *Спор об имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг.*, Алетейя, Санкт-Петербург.

- Лисовой Н.Н., 1999, *Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие*, Богословские труды, nr 3, s. 36-51.
- Лисовой Н.Н., 2000а, *Русское духовное присутствие в Святой Земле в XIX – начале XX в.*, w: Лисовой Н.Н. (red.), *Россия в Святой Земле. Документы и материалы*, Международные отношения, Москва, т. 1, s. 12-44.
- Лисовой Н.Н., 2000б, *Предисловие к публикации работы А.А. Дмитриевского «Очерк жизни и деятельности архимандрита Леонида (Кавелина)»*, w: Лисовой Н.Н. (red.), *Россия в Святой Земле. Документы и материалы*, Международные отношения, Москва, т. 2, s. 379-395.
- Лисовой Н.Н., 2004а, *Сердце, вместившее Восток. К 200-летию со дня рождения епископа Порфирия (Успенского)*, Православный Паломник, nr 4, s. 55-60.
- Лисовой Н.Н., 2004б, *Императорское Православное Палестинское Общество: русский след на Святой Земле*, Церковь и время, nr 2, s. 147-177.
- Махамид О., 2002, *Россия и Палестина: диалог на рубеже XIX–XX веков*, Лики России, Санкт-Петербург.
- Миндлин А.Б., 2004, *Подавление религиозного движения русских монахов на греческом Афоне. По материалам российской прессы и Государственной думы*, Церковно-исторический вестник, nr 11, s. 138-148.
- Михайлов П.Б., 2001, *Лингвистические аспекты имяславия в сопоставлении с представлениями Святых Отцов о языке*, Богословский сборник, nr 8, s. 70-86.
- Никитин А., 1998, *Русская библейская археология в Палестине*, Мир Библии, nr 5, s. 102-111.
- Петрунина О.Е., 2002, *Афонский вопрос в 1912-1917 гг. по материалам русских дипломатических источников*, Вестник архивиста, nr 1, s. 64-82.
- Поляков Л., 1970, *Афон в истории русского монашества (духовно-нравственные связи)*, Богословские труды, nr 5, s. 5-24.
- Попов А.В., 2005, *Российское Православное Зарубежье. История и источники. С приложением систематической библиографии*, Институт Политического и Военного Анализа, Москва.
- Потапов В., 1986, *Деятели русского духовного возрождения прошлого: Архимандрит Антонин Капустин, начальник Русской Духовной Миссии в Палестине*, Русское Возрождение, nr 34, s. 106-117.
- Прибавления к Церковным ведомостям, 1917, nr 3, s. 65.
- Ротов Н., 1997, *История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, Серпуховский Высоцкий мужской монастырь*, Серпухов.

- Стегний П.В., 2000, *О Российском консульском представительстве в Святой Земле*, в: Лисовой Н.Н. (red.), *Россия в Святой Земле. Документы и материалы*, Международные отношения, Москва 2000, т. 1, s. 5-11.
- Судариков В., 2001, *О некоторых вопросах полемики с имяславием*, Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского богословского института, nr 8, s. 87-92.
- Тарасова Н.П., Сорокин В.Н., 2017, *Свет миру: Настоятели Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря 1461–1920 (Материалы к биографиям)*, Тверской Государственный университет, Бежецк-Тверь, s. 128-131.
- Титов В., 1910, *О православии на Востоке. Три докладных записки 1848 г.*, в: Безобразов П.В. (red.), *Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского)*, т. 1, *Официальные документы*, Издательство Академии Наук, Санкт-Петербург.
- Троицкий П.В., 2009, *История русских обителей Афона в XIX–XX веках*, Индрик, Москва.
- Ульянов О.Г., 2001, *Андрея Апостола скит*, в: Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (red.), *Православная энциклопедия*, Церковно-Научный Центр „Православная Энциклопедия”, Москва, т. 2, s. 399-404.
- Успенский П., 1899, *Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки*, Типография Императорской Академии Наук, Санкт-Петербург.
- Успенский П., 1901, *Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки*, Типография Императорской Академии Наук, Санкт-Петербург.
- Церпицкая О.Л., 2000, *Архимандрит Антонин (Капустин) и русские святые на Святой Земле*, Санкт-Петербургские епархиальные ведомости, nr 21-22, s. 47-62.
- Шкаровский М.В., 2017, *Связи русского монашества Афона и Императорского Православного Палестинского Общества*, в: Фирсов С.Л., Федоров П.В. (red.), *Святейший Синод в истории российской государственности. Сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием*, Президентская библиотека имени Б.Н. Ельцина, Санкт-Петербург, s. 522-531.
- Шкаровский М.В., 2018, *Русские обители Афона в начале XX века*, Русско-Византийский вестник, nr 1, s. 126-140.
- Юзбашян К.Н., 2000, *Палестинское общество. Страницы истории*, Исторический вестник, nr 6, s. 102-140.